

ظاهريات الفكر لهيجل

بمقام
الدكتور محمد فتحى الشنيطى

أستاذ الفلسفة المساعد - آداب القاهرة

أولاً - حياة « هيجل » ومؤلفاته

يعد « هيجل » من الفلاسفة الذين تباينت بصددهم الآراء بين القدح والثناء . فبينما اعتقد البعض أن نظريته الفلسفية نظرة عميقة مستوعبة متعددة الجوانب ، ارتأى البعض الآخر أنه أسوأ « غلطة » فى تاريخ « الفكر الفلسفى » . بيد أن « هيجل » هو دون منازع أعظم فيلسوف ألماني بعد « إمانويل كانط » ويعتبر مذهبه من أشد المذاهب الفلسفية تأثيراً فى فكر القرن التاسع عشر بل والقرن العشرين . ودراسة « هيجل » ضرورية لفهم التيارات الفكرية العميقة التى قلبت النظر إلى التاريخ والمجتمع . ولذلك قيل بحق أن ليس فى وسع أحد أن ينفذ إلى ماركس إلا من ثنابا هيجل .

ولد « جورج وليم فردريك هيجل » بشتتجارت فى السابع والعشرين من أغسطس سنة ١٧٧٠ ، وكان أكبر أبناء أحد صغار الموظفين بالولاية . ورغم أن مستواه فى دراسته الابتدائية والثانوية كان دون المتوسط ، فقد لوحظ عليه إقباله على التاريخ وشغفه بالآداب اليونانية واللاتينية ، وحرصه على جمع المستخلصات من مطالعته وعنايته بترتيبها ترتيباً

أبجدياً . وحين بلغ الثامنة عشر التحق بجامعة « توبنجن » لدراسة اللاهوت ، ولكنه لم يبد استعداداً طيباً لهذا اللون من الدراسة . وقد غنى إلى جانب اللاهوت بدراسة الطبيعة والفلسفة . وقد بهرتة أفكار « جان جاك روسو » الثورية كما اجتذبه مذهب « إمانويل كانط » ويبدو أنه انتفع كثيراً من صحبة زميله « هولدرلن » و « شيلنج » اللذين طالع معهما « أفلاطون » ، و « كانط » .

وقد أنفق « هيجل » فترة فى « برن » بسويسرة (١٧٩٣ - ١٧٩٦) مشغلاً بالتدريس ، سجل فى أثنائها عديداً من الخواطر حول فلسفة الأديان ، اتسمت بسمة الفهم العقلى المتحرر للدين ، واتجه انتباهه أيضاً إلى مسائل الاقتصاد فكتب تعليقاً على كتاب جيمس ستيوارت عن الاقتصاد السياسى ، فضلاً عن دراسات أخرى من طابع مماثل نشرت فى ذلك العهد . ثم عاد إلى وطنه ، وفى « فرانكفورت » عاش عيشة المفكرين الأحرار ، واشتغل بالتدريس أيضاً (١٧٩٦ - ١٨٠٠) وكانت البيئة حوله بيئة حرية مواتية للتأمل الخصب ، فتشككت فى تلك الفترة نظريته الفلسفية وتحددت له معالم الطريق كما يبدو ذلك

من خطاب بعث به إلى « شيلنج » في ٢ نوفمبر سنة ١٧٩٨ ، وقد ذكر له فيه : أنه قد آن الأوان لتحقيق المثل الأعلى الذى لاح فى سن المراهقة ، تحقيقاً مصقولاً فى مذهب مباسك .

وقد اجتمعت « هيغل » ثقافة واعية بتاريخ الدول والأديان ، واستخلص من صميم هذه الثقافة فكرة ظل دائماً حريصاً عليها . . . وهى : أن أسعد الأجيال هى تلك التى يمكن أن تعيش فيها الشعوب ناعمة بأفكار عظيمة تكشف لها عن عمق الوجود . وفى الحضارة اليونانية القديمة وفى إشراقة المسيحية العريقة نجد صوراً عقلية تزدان بمعان تجعل الحياة الإنسانية حياة تجدد وانطلاق وتطلع وسمو .

وفى سنة ١٨٠١ اشتغل بالتدريس فى جامعة « يينا » ، وتناولت محاضراته المنطق والميتافيزيقا ، وتاريخ الفلسفة والرياضيات البحتة ، وموضوعات أخرى . وكانت جامعة « يينا » فى ذلك العهد مهد حركة فلسفية مرموقة ، تنشر تعاليم « إمانويل كانط » . وقد تعاون « هيغل » مع شيلنج — وإن كان تفاههما لم يدم طويلاً — وأصدرها معاً « مجلة الفلسفة النقدية » هاجماً فيها الفلسفة العقلية الخالصة ، وكان هذا النقد موجهاً بالذات إلى « كانط » . ولم يلبث « هيغل » أن جاهر باستهجانته لموقف « شيلنج » ، وندد به فى مقدمة كتابه « ظاهريات الفكر » حيث ذكر أن ذلك المطلق الذى يتشبث به « شيلنج » أشبه ما يكون بليل بهيم تمرح فيه بضعة أبقار معتمة السواد . والواقع أن « هيغل » ينطلق إلى آفاق يقصر دونها « شيلنج » ، فالأخير أشبه برسام ليس لديه إلا لوان فقط يستخدمهما فى رسومه ، بينما لدى الأول ألوان عديدة تتيح له تعميق التعبير فى لوحاته .

وفى سنة ١٨٠٧ ، وفى أعقاب حملة « نابليون » التى بلغت ذروتها فى معركة « يينا » ، ظهر كتاب هيغل « ظاهريات الفكر » . وفى تصديره له ، ذكر

أنه بمثابة تعريف بفلسفته أو مقدمة لها . وقد أرسى فى هذا الكتاب الدعائم الراسخة لمذهبه ، وكشف لنا عن تلك العروة الوثقى التى تربط بين الوعى الذاتى والوعى الموضوعى . والتطور من أحدهما إلى الآخر لا يتم دفعة واحدة ، بل ثمة أشكال ودرجات متعددة يصل الإنسان بعدها إلى معرفة الحقيقة ، فيتجلى له أنها ليست جوهرأ بلا حياة وليست ذاتية خالصة ، بل هى تلك الوحدة الحية التى تجمع بينهما . ويتضح له أن هذه المعرفة ليست بنت اللحظة ، وإنما هى ثمرة تجربة ضخمة حافلة فى ثنايا الزمن ، تجربة تاريخية عالمية ، بحيث أن هذا المضمون الذى يتشكل فى صورة عقلية يتجاوب معه الفرد كما يتجاوب مع الفكر الإنسانى قاطبة أو روح العالم . ففى هذا الكتاب « الفريد يمزج هيغل بين تحليله لعقل الفرد وتحليله لتاريخ الحضارة الإنسانية .

وفى إثر معركة « يينا » نرح « هيغل » إلى جنوب ألمانيا ، وظل منصرفاً للتأمل والتفكير ، وكأنه لم يتأثر كوطنى بتلك الهزيمة التى منيت بها بلاده . . . بل يقال إنه لم يكن يكتم اعجابه بذلك الإمبراطور الذى يعتلى صهوة جواده ، ويمثل روح العالم . ويعزى موقفه هنا إلى إيمانه بحتمية التاريخ ، فهذه المعركة تمثل لحظة من لحظات التطور العالمى .

وقد عين « هيغل » ناظراً للمدرسة « نورمبرج » الثانوية (١٨٠٦ - ١٦) وتم له تأليف كتابه « علم المنطق » أو المنطق الكبير ، فنشر المجلدين الأول والثانى سنة ١٨١٢ ، والمجلد الثالث سنة ١٨١٦ ، وفى هذا الكتاب عرض واضح فى عمق للتصورات العلمية الأساسية بتطبيق منهج الجدل عليها . ففى هذا الجدل تنقلب قيم المنطق القديم رأساً على عقب . فبدأ الهوية الذى يعد فى المنطق القديم دعامة موضوعية أساسية ، غداً فى الجدل دلالة على انعدام التطور ، ونذيراً بالموت ، وأصبح عنصراً سلبياً . أما التناقض الذى ينسب إليه المنطق القديم دوراً سلبياً ، فقد أصبحت له

وقد كانت فرنسا ، وفي إنجلترا وفي أمريكا في القرنين التاسع عشر والعشرين .
ويصعب على القارئ أن ينفذ إلى مقاصد « هيجل »
لوعودة أسلوبه وكثرة المصطلحات وتعمدها ، وأيسر
كتبه علم الجمال ، وفلسفة التاريخ .
يلاحظ الباحث في مؤلفات « هيجل » أن لفلسفته
قاعدة أنسيكلوبيدية فقد دوس بعنى الآداب اليونانية
واللاتينية ، وكانت له دراية واسعة بالرياضيات والعلوم
الطبيعية والمناهج العلمية ، وكانت له قدرة عجيبة على
جمع المعارف على اختلافها وتصنيفها وتسجيلها في
مذكرات خاصة به ولعل هذه العادة أفادته فائدة
عظيمة في محاضراته الجامعية ، وكانت جاملاً هاماً من
عوامل حفظ تراثه الذى نشر بعد وفاته كما ألعنا .
وكان « هيجل » يؤمن من البداية بأننا لا نستطيع أن
نعمق الفكر بتحليله تحليلًا مجرداً على الطريقة الكانطية ،
ولأننا تعمقنا للفكر يتم من خلال تعمقنا للتجربة الإنسانية
فالفكر يشع في جوانب هذه التجربة ، علماً وأدباً وفناً
وأخلاقاً ودينياً وقانوناً وفلسفة ، فالفكر هو ، لا غرو ،
الروح المحرك للحضارة .
إن الواقع الذى نواجهه بأحداثه وتقلباته ، في هذه
اللحظة الحاضرة التى نعيش فيها ، ليس كتلة منفصلة
عن الفكر يقف الفكر أمامها حائراً ، يحاول أن يلتبس
السبيل لتحليلها وإدراك كنهها . وإنما هذا الواقع ذاته إن
هو إلا نبت الفكر . ومن هنا كان انتقالنا من الفكر
الحال إلى الواقع ميسوراً كما كانت عودتنا من الواقع
إلى الفكر الخالص مضمونة . وتأسيها على هتفه
النظرة الجديدة يرى « هيجل » أن من العبث افتراض
« أشياء بالذات » ممتعة على المعرفة ، كما فعل « كانط »
فنحن حين نبحث في المضمونات المنطقية نبين أن لها
طبيعة باطنة وبناء باطنياً . ووحدة ضرورية لا يمكن أن
نعزلها جانباً ، ونوزعها بين ما هو داخل التجربة وما
هو خارجها . كما ذهب إلى ذلك « هيوم » و « كانط »

قيمة إيجابية جوهرية ، وانتحال إلى عنصر خصب
فعال لا يتم بدونه تطور أو تسرى حياة . وقد أضفى
عليه هذا الكتاب من الشهرة ما جعله يرنو إلى الظفر
بكرسى الأستاذية في إحدى الجامعات . وقد كان يأمل
أن يشغل الكرسي الذى خلا ب وفاة « فشته » في جامعة
برلين . ولكنه عين أستاذاً بجامعة « هايدلبرج » سنة
١٨١٦ ، وهناك نشر « موسوعة العلوم الفلسفية » سنة
١٨١٧ وهى تلخص مذهبه في عرض ميسر للطلاب .
ثم عرض عليه كرسى الأستاذية بجامعة « برلين »
فقبله ، واستهل محاضراته في أكتوبر ١٨١٨ . وقد
مضت به السنوات الثلاث عشرة التى قضها في جامعة
برلين (١٨١٨ - ١٨٣١) إلى قمة مجده العلمى ، وغدا
« هيجل » زعيم الفكر الفلسفى في ألمانيا غير منازع .
ونمت مكانته سنة بعد أخرى حتى ارتبط اسمه باسم
« جوته » من حيث كثرة تلاميذه المتحمسين له . وفى
سنة ١٨٢١ ظهر كتابه « أسس فلسفة القانون » وهو
آخر مؤلفاته الكبرى التى نشرت في حياته . وفى
السابع من نوفمبر سنة ١٨٣١ ، أنجز « هيجل » مقدمة
الطبعة الثانية لكتابه المنطق ، وبعد سبعة أيام ، مات
في ١٤ نوفمبر بالكوليرا .
وبعد وفاته عنى طلابه وعشاق فلسفته بنشر ذلك
التراث الضخم المتمثل في محاضراته العديدة ومقالاته
ورسائله ، وقد روجعت محاضراته في علم الجمال ،
وفلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة ، وفلسفة الدين .
وقد نشرت أول مجموعة لأعمال « هيجل » في ثمانية
عشر مجلداً (من سنة ١٨٣٢ إلى ٤٥) ثم أضيفت إليها
سنة ١٨٨٧ الرسائل التى جمعها « كارل هيجل » .
وأدق الطبعات وأوثقها هى التى نهض بها « ج .
لاسون » و « ج . هوفمايستر » في ستة وعشرين مجلداً .
وقد ترجمت معظم مؤلفات « هيجل » إلى اللغات
الأوروبية وبخاصة إلى الإنجليزية والفرنسية . وقد كان
لهيجلية أثر عميق في تيارات الفكر الفلسفى في أوروبا

— فإذا كانت فكرة ما تنطوي على أخرى ، فإن هاتين الفكرتين مرتبطتان في الداخل والخارج على حد سواء . وعلى ذلك فافترض أن ثمة شيئاً يقع خارج التجربة فيه تخط لحقيقة أصيلة ، وهى أن « الداخل » و « الخارج » يكتسب كل منهما معناه من تعريفه بنفس الحدود التى يعرف بها الآخر . فكل ما هو خارج التجربة ، فهو كذلك بالنسبة لما هو داخلها فحسب .

وبينا يشيد « أرسطو » المنطق على قاعدة جذرية هى قانون عدم التناقض ينهض جدل « هيغل » على التسليم بحقيقة أساسية هى تناقض الفكر . فبفضل هذا التناقض يُموج الفكر بالحركة ، وتنبت حركته فى تاريخ الحياة الإنسانية فيحقق فى تيار هذه الحياة تطوراً لا يمكن أن يتم بدونه . ولو كان الفكر منحصرأ فى نطاق إمكانيات محدودة لدارت الحياة الإنسانية فى دائرة مغلقة ، ولما تمخضت حضارات متعاقبة تتباين سماتها وتمايز قسماتها وإنما الدليل على ازدهار هذه الحضارات أن الفكر زاحز بامكانيات لا حد لها ، تتحقق تباعاً فى الماضى والحاضر والمستقبل .

ذلكم هو الإطار العام لمذهب « هيغل » مستشفأ من واقع مؤلفاته . وقد ذكرنا من قبل أن دعائم هذا المذهب الراحنة ماثلة كلها فى كتاب « ظاهريات الفكر » ومن هنا كان تلخيصنا التحليلى لهذا الكتاب فى سلسلة تراث الإنسانية بمثابة لوحة صادقة التعبير عن فلسفة هيغل .

ثانياً — تلخيص تحليل لكتاب « ظاهريات الفكر »

١ — منطق المذهب

يصف « هيغل » تطور الفكر ويوضح طبيعة التصور . فهو يرى أن التصور كان فى البداية ممتزجاً دون ما تميز بالطبيعة اللاواعية ، ذائباً فى الوجود المباشر . ويكون شأنه شأن الوعى التجريبي ، يخضع

لنفوذ العالم بدلا من أن ينهض بتحديدده . يلى ذلك تحور التصور من الواقع المباشر ، ويغدو الوجود جوهرأ ويمضى سريعاً فى تطور متصل . ويتضح التناقض بين جوهر الوجود والملاسات الجزئية فى صورة ما ينبغى أن يكون التى تقود الوجود إلى تحقيق جميع الامكانيات التى يشتمل عليها .

فى هذا التخطى المتصل للواقع المباشر للوصول إلى الواقع الجوهرى نلاحظ أن الوجود لا يبدو فى صورة ثابتة بل فى صورة متقلبة متغيرة ، دلالة على خصبه وحيويته . ويتنافى هذا مع المنطق الثابت ، ولذلك يلزم تنحية هذا المنطق والاستعاضة عنه بالجدل . والجدل منطق جديد ينكر كل قيمة مطلقة للواقع المباشر ولكنه يعمل على تحويره وتبديله .

والعنصر الأساسى فى منطق الجدل ، وهو القانون العام للحياة ، هو النفى أو التناقض ، الذى يدفع كل موجود إلى تخطى وجوده المباشر ، ويصل به إلى نمط جديد يحقق جوهره ، وذلك خلال عملية تكشف عن الامكانيات التى يحويها وتسلب عليها الأضواء . وينتفى التناقض بين التصور والواقع عندما يؤلف التصور نفس جوهر الأشياء ، فيتحرر من الواقع الذى يعتبر شيئاً غريباً عن الذات العارفة .

عند هذه النقطة يتحول الجوهر إلى فكرة ، وفى هذه الفكرة تكون للتصور واقعية كاملة ، تجمع فى كل بين الذاتية والموضوعية . والانتقال من الجوهر إلى الفكرة ينطوى على تخطى الواقع المباشر باعتباره شيئاً من الأشياء يتحول إلى حقيقة عقلية ، ذاتية موضوعية فى آن واحد ، وهى تغدو واقعية فى التصور ونشاط الذات العارفة هو الذى يعبر عن جوهر الواقع ذاته ، ويصبح هذا النشاط جزءاً من حركة الفكرة التى تحقق فى ذاتها وحدة الذات والموضوع فى عملية تصور كل واقع على أنه جوهرها الخاص .

هى انحراف للفكرة ، أو تجسد خارجى لها فى شكل
شئ آخر غيرها ، بحيث أن الطبيعة يمكن أن تعد نفيًا
للفكرة ونقيضاً لها .

وإذ تكون الطبيعة غريبة عن العقل ، فهى تخضع
للمصدقة وتستسلم للضرورة العمياء ، ويكون التغير فيها
تغيراً آلياً كما هو الشأن فى المعادن ، لاواعياً كما هو
الشأن فى النبات ، أو غريزياً كما هو الأمر فى الحيوان .
ولا يصدر التغير — كما يستبان فى النشاط الإنسانى —
عن فعل من أفعال الإرادة متجه إلى جعل الواقع واقعاً
عقلياً معقولاً .

على أنه ما دام « هيجل » يأخذ بأن الواقعى عقلى
فى جوهره ، فهو يزعم أن الطبيعة ، وإن بدت مختلفة
عن الفكر غريبة عنه ، فإنها فى جوهرها متوافقة مع
العقل الذى يستطيع أن يستغرقها مع طول المدة . ولا
يحاول « هيجل » أن يستخلص من الطبيعة ذاتها نظاماً
عاماً ، بل يحرص على أن يضع نظاماً عقلياً يستنبط منه
سمات الطبيعة ، ومن أجل هذا يرى « هيجل » أن
العلوم التجريبية ، إنما تزودنا فحسب بالمواد الخام التى
تشكلها وتصوغها العلوم التأملية .

لقد اتجه جهده « هيجل » إلى أن يقيم حلقة جدلية
تربط بين الظواهر ، فتصل بها إلى درجة من التعميم
فى الوسع ردها إلى تصورات . فكأن « هيجل » كان
يخطط بهذا منطقاً للطبيعة ، كما يخطط منطقاً للمجتمع .

٢ — دور الجدل

إن « هيجل » يفسر الفكر تفسيراً دينامياً حركياً ،
يختلف عن تفسير أرسطو الثابت . وكيف يمكن
للفيلسوف أن يصور هذه الدينامية المبتوثة من الفكر
إلى الحياة إن لم يكن فى إطار ميتافيزيقا عامة ، هى
أشبه بالفرض الذى يطلقه العلماء حين تحريرهم ظاهرة
من الظواهر ، بغية الكشف عن طبيعتها . والظاهرة
المخيرة هنا هى الحياة الإنسانية ، هى تاريخ البشرية ،

ويسمى « هيجل » إلى التغلب على المتناقضات التى
تقف فى طريق انخراط الإنسان انخراطاً تاماً فى سلك
العالم ، ووصوله إلى سيادة الواقع سيادة عقلية . ويعتبر
« هيجل » المجتمع مبنياً على الملكية الخاصة باعتبارها
النمط العقلى الضرورى للتنظيم الاقتصادى والتناسق
الاجتماعى . وهو يحاول أن يتغلب على متناقضات
النظام الرأسمالى فى ساحة هذه المتناقضات ذاتها . ويقترح
فى ذلك تحقيق الحرية المطلقة والعقل الكامل ، لا بتغيير
ظروف الحياة ، بل برد نشاط الإنسان إلى الفكر .
فالفكر إذا تحرر تحرراً كاملاً انعقد له لواء النصر على
متناقضات الواقع .

ولما كان « هيجل » قد رد كل نشاط إلى العقل
فالوجود فى جوهره روح مطهر من كل واقع مباشر
يتسامى دائماً إلى تصورات . ومن هنا تغدو الفكرة التى
تجمع فى ذاتها الفكر والوجود ، الذات والموضوع ،
هى الواقع الوحيد . وتنطلق هذه الفكرة نحو الله ، وهو
الروح الخالق للعالم . وكأننا بهيجل جعل المنطق لاهوتاً
يبين فيه تطور الفكر بحيث يغدو عقلاً كاملاً وفكرة
مطلقة . وتكشف الفكرة المطلقة عن ذاتها فى صورة
أولية ، فى الطبيعة التى تغدو نقيضاً لها ، ثم تكشف عن
ذاتها فى التاريخ ، الذى تعمل فيه متحررة من الواقع
الموضوعى ، معتبرة هذا الواقع تعبيراً عن جوهرها .
وتصل الفكرة المطلقة إلى أسمى مقام لها فى الفن والدين
والفلسفة . وكأننا « هيجل » قد غلف العالم كله
بغلاف عقلى تتحقق فيه وحدة الفكر والوجود .

وفى هذا الجهد الضخم الذى بذله « هيجل »
لتحويل العالم كله إلى تحقق مطرد متقدم للفكرة
المطلقة ، نرى « هيجل » يرد الوقائع والأشياء جميعاً
إلى التصورات . وتأسيساً على هذا يتوخى « هيجل »
ربط الارتباط بين الظواهر الطبيعية بالتطور الجدلى
للتصورات . ولكنه يجد هذا أمراً صعباً ، ولذلك نراه
يفسر عدم قابلية الطبيعة لتحقيق التصور ، بأن الطبيعة

هى ذلك الصراع المحتدم الذى تنعكس نتائجه فى أحداث الحياة وتقلباتها .

وتطور العالم لا يأتى عفواً ، وإنما هو تعبير عن حركة عقلية . وتضم هذه الحركة فى صميمها الفكر والوجود ، فهى ذات وموضوع فى آن واحد . ووظيفة العقل عند « هيجل » تختلف عن تلك عند كل من « ديكارت » و « كانط » . فالعقل عند « ديكارت » يجمع اليقينيات التى بلغت من الوضوح والتميز أقصى حد . وعند « كانط » يشرع العقل للتجربة بمقولات أولية مطلقة ضرورية . وإذا كان « كانط » يغفل التجربة كما أغفلها « ديكارت » ، فقد كان حريصاً على أن يكون العقل الخالص هو المقنن لها . أما « هيجل » فيقترب من النظرة البيولوجية التطورية ، التى تتمثل الطاقة البشرية طاقة تطورية مستمدة من المادة . ومن ثم فليس هنالك تعارض فى الطبيعة بين المادة وبين العقل . والاختلاف بينهما فى الرتبة ، فالعقل أسمى شأنًا من المادة .

ويحرص « هيجل » على أن يبين لنا كيف أن الفكر قد انبثت تبعاً فى التجربة البشرية كلها بحيث يدا الفكر فى الحاضر خير معبر عن تشكل العالم تشكلاً عقلياً بفضل ما يذله البشرية من جهود جبارة منذ فجر التاريخ . وتنحل الفكرة المطلقة التى يتمثل فيها التحام الواقع بالفكر حين يسلط العقل أضواءه على الواقع الذى يلوح فى البداية غريباً عنه . ثم يتحقق الالتحام مرة أخرى بممارسة الجدل ، فيستبعد العقل العناصر اللامعتولة من الواقع ويصوغه فى صور عقلية . وينجم عن هذا أفكار متحددة أو تصورات ، وهى ليست مجرد صور عقلية بعيدة عن الواقع بل هى الواقع نفسه . ففى التصور ، على هذا ، امتزاج بين العناصر المادية والعناصر الفكرية . ودور التصور هنا أشبه عند « هيجل » بدور السيد المسيح .

فالتصور على هذا رابطة ضرورية وواسطة عقد لا بد منها بين الإنسان وبين العالم الخارجى . وتاريخ البشرية هو تاريخ الفكر ، وحركة التاريخ هى حركة الفكر . وعلى ذلك فتفسير الواقع لا يكون إلا بالفكر المبتوث فيه . ومن هنا أهمية التاريخ لدى « هيجل » ففى التاريخ يتم اتحاد الفكر بالواقع .

وما دام الجدل الهيجلى يجعل العقل متواجداً دائماً أبداً مع الواقعى فإن « هيجل » يهاجم الفلسفة العقلية الخالصة ، التى لا يعنىها الواقع المشخص ، وإنما تبحث عن قوانين هذا الواقع فى الفكر البحت المنزول . ويهاجم كذلك الفلسفة التجريبية التى تغفل سمات الواقع العقلية وتقصره على مجموعة من الصفات الحسية المحدودة . ولئن كان للفلسفة التجريبية الفضل فى أنها جذبت الانتباه إلى الواقع وجعلت البحث العلمى مرتكزاً على الملاحظة والتجربة والاستقراء ، إلا أن جهودها ذهبت بديداً لأنها وقفت عند المعطيات الحسية المباشرة فتاهت فى زحمتها .

الواقع عند « هيجل » ليس هو التجريد الجاف الخالى من كل مضمون حى ، وإنما هو حركة دائمة لا يمكن أن تنصل وتستمر إلا بفضل الفكر . وعلى هذا الأساس يأتى المنطق جياشاً بالحياة ، معبراً عن حركة الأفكار المندمجة فى صخب الواقع . فاذا اشتغل المنطق بالتصورات فليس معنى هذا أنه يتناول مجموعة من الأفكار الجوفاء ، بل معناه أنه ينهض بعملية تحليلية للأفكار المعبرة عن الحركة الحية ، وبعملية تأليفية لا يستغنى فيها عن هذه الأفكار . فالمنطق أشبه بالبوتقة التى تنصهر فيها معادن الواقع ما هو حسى منها وما هو عقلى . وفى هذه البوتقة تلتقى المتناقضات التى لا بد منها لحركة الواقع ، ويتم التأليفات التى لا غنى عنها لتحقيق التطور .

والجدل الهيجلى يعنى بالتعبير فى صدق عن الواقع الحى ، سواء فى الفكرة ، فى الحادثة ، فى الماضى ، فى

الحاضر ، أو في المستقبل . وحين يصدق الجدل في التعبير يبرز لنا تلك العناصر التي يتشكل منها الواقع ويفسر بعضها البعض الآخر . وقد يبدو لأول وهلة أن التناقض يفضي إلى تدمير الواقع وتهافته . ويؤدي إلى بث الفوضى في نشاطه . ولكن التناقض عند « هيجل » إيجابي بناء ، فهو شرط جوهري لتطوير الواقع . وقد يمكن أن يكون التناقض هداماً لو أدى إلى أن يدمر الطرفان النقيضان أحدهما الآخر : ولكن من هذا التناقض بين الطرفين ينبثق طرف ثالث متمثل في شيء جديد . وكأن هذا الشيء الجديد أشبه بلحظة متمخضة عن لحظتين متصارعتين ، وتلك سمة أساسية لما نلاحظه في الواقع الإنساني من صيرورة . فالتناقض عند « هيجل » معين لا ينضب يزخر بإمكانيات التطور وحوافز التقدم .

واستبعاد التناقض ينم عن فهم سطحي للواقع . والتغلغل في صميم الواقع يكشف عن تلك الحركة الأساسية التي تبدى في الصراع بين المتناقضات وتمثل في عملية التنافس وهي عملية جذرية في صميم الكيان الإنساني . هذا التنافس يفضي إلى تأليفات مثمرة تؤدي دورها ولا تقف عند حد ، بل تنجم عنها حوافز جديدة للصراع وتنبثق منها أفكار جديدة متناقضة . وبذلك نرى التراث البشري زاحراً بتصورات تحمل في طياتها لحظات ثمينة في تطور الحياة الإنسانية .

هذا التفسير الجدلي هو دعامة الموقف الفلسفي عند « هيجل » ففي إطار هذا التفسير يمكن للفيلسوف أن يكشف عن كوامن الإبداع في الطبيعة البشرية .

٣ — مهمة التصور

الحقيقة في نظر « هيجل » قائمة بالفعل في واقعنا ماثلة في تاريخنا وحياتنا . ونحن نعيش بالفعل الحقيقة ، ولكن فرق بين أن نعيشها وأن ننصورها . فالمشكلة أمام « هيجل » ليست الحقيقة وإنما تصورنا لها .

إن الحقيقة هي الكل ، هي هذا العالم ، هي الحركة الدائبة المتصلة ، وهي ذلك التطور الذي يتحقق بفضل الانتقال بين المتناقضات . هي ذلك المطلق الخفي الذي يجذبنا دوماً إلى النشاط والحركة ويدفعنا نحو التجدد والانطلاق . فهل معنى هذا أن المطلق أمر مغلق علينا ما دام خفياً عنا ؟ لو كان الأمر كذلك لكان المطلق بمثابة فكرة مجردة منعزلة ، وليس هذا رأى « هيجل » بل على العكس ، إن المطلق عنده مطلق دينامي لأنه واقعي . وتصور المطلق تصور بعيد بالفعل عنا ، ولكن ارتباطنا به هو الذي يكشف لنا عن طبيعة حياتنا . وقد رأينا من قبل أن التصور ينبثق من الواقع الحي ، فهو حركة الفكر ، وحركة الفكر تعكس حركة الأشياء . فبالتصور نستطيع أن نملك في قبضتنا المعرفة بالوجود حين يتيقظ وعينا ويرتقي .

لقد كان الخطأ الجسيم الذي وقعت فيه الفلسفة العقلية الخالصة أنها فصلت بين الفكر والوجود . ولذلك يحرص « هيجل » على الربط بينهما : فالفكر عنده مبثوث في ثنايا وجودنا ، وهو كياننا ، هو وعينا بالعالم ، من حيث أن العالم واقع لا يختلف عن الفكر . وثمة خطوتان أساسيتان لتعمق الوجود :

١ — أن نميز في الأشياء بين ما هو جوهري وما هو عرضي ، بين ما هو موجود بالفعل يملأ الواقع وما لا يعدو أن يكون مظهراً عارضاً لا يلبث أن يزول .

٢ — أن نحدد التصور الدقيق لهذا الواقع ، أي أن نبذل غاية جهدنا لكي نتمثل الطريقة التي يتشكل بها الواقع في العالم وفي وعينا .

وهذه الخطوة الثانية هي الخطوة الجدلية الصحيحة وهي التي تجعل التصور مرتبطاً بالجزئي والفردى ارتباطه بالكل ، منتقلاً من الأفراد إلى الجزئيات إلى الكليات . ثم من الكليات إلى الجزئيات إلى الأفراد . فالتصور لا يكف عن الحركة . فاذا رمزنا للكل (أ) وللجزئي (ب) وللفردى (ج) ، فأنا يمكننا أن نرى

ثلاثة مسالك يسلكها التصور : من (ج) إلى (ب) إلى (أ) ، من (أ) إلى (ب) إلى (ج) ومن (ب) إلى (ج) إلى (أ) . فليس هنالك بالضبط طريق مرسوم ثابت محدد يسلكه التصور كما هو الشأن في المنطق القديم . إنما هنالك مرونة وهي وحدها التي تتمشى مع ما في الواقع من حركة وتناقض . ولو كان الواقع ثابتاً على حال واحد لكان الانتقال محدداً تحديداً ثابتاً أيضاً .

تلکم صورة تقریبية لوظيفة التصور عند « هيجل »
فالتصور عنده مندمج في الواقع فرداً أو جزءاً أو كلا .
فهناك في صميم التصور ثورة على البلادة والروتين .
ومن ثم فالفكر بتصوراته يقضى على العقبات التي تقف في سبيله في جميع الحالات ، مادية وعضوية واجتماعية .

٤ — اليقين الحسى

وإذا كان التصور هو ثمرة الوعي ، وإذا كان سبيلنا لتحليل الفكر هو تحليل التصور ، فينبغي لنا أن نستعرض مقوماته . ولننظر الآن فيما يأتى به الحس إلينا من يقين . ففي لحظة اليقين الحسى ، نجد أن الوعي لم تنهأ له معرفة بموضوعه عن طريق هذا اليقين الحسى الوعى هنا وعى محدود بحدود الإحساس مقيد بقيوده فموضوع هذا الوعي هو العالم المحسوس ، وهو لا يعلم عن هذا الموضوع إلا أنه قائم ماثل أمامه . وليس في وسع الوعي في تلك المرحلة أن يتحدث عن تشكيل العالم المحسوس في أفكار ، وإنما العالم موجود على ما هو عليه . وما يكاد الوعي يتيقظ ويرتقى حتى يتبين أن هذا الموضوع ليس هو الحقيقة ، وهو أبعد ما يكون عنها . وإذا أطلقنا على الموضوع المحسوس المائل أمامنا (هذا) وعلى اللحظة التي يمثل فيها (الآن) ، والحيز الذي يشغله (هنا) ، لتبيننا بوضوح مدى ما في هذه التحديدات من حركة ومرونة . فاذا قلنا : « الآن يبسط الليل جناحه » فربما أعقب ذلك مباشرة : « الآن

لاح الفجر » . ففي غمضة عين انتقلنا من موضوع محسوس إلى موضوع محسوس آخر . وإذا قلنا « هنا شجرة » ثم استدرنا فقلنا : « هنا منزل » ففي نفس المكان تغير الموضوع . فمثل هذه التصورات : الليل ، الفجر ، الشجرة ، المنزل . . . هي معان أعمق من أن نحيط بها ونحن محصورون في نطاق الوعي الحسى . ولا يمكن أن نصل إلى هذه المعاني إلا إذا تطور وعينا وارتقى . فالوعي الحسى ، على هذا ، قاصر عن الانطلاق نحو آفاق تفتحها أمامه التصورات . إذن لا بد لهذا الوعي من أن يتطور حتى يمكنه أن يتغلغل إلى أعماق التصورات .

ومقصد « هيجل » من هذا واضح ، فحيثما قلنا « هنا شجرة » يمكننا أن نقول « هنا لا شجرة » (بيت أو حديقة) . فقولنا « هنا » ينطوى أيضاً على « اللاهنا » ونحن نقول « منزل » ينطوى قولنا أيضاً على « اللامنزل » ففكرة السلب ماثلة دائماً حتى في لحظة الإيجاب . ولا بد من مثل هذه الفكرة لأن بها وحدها يمكن أن يتسع مجال النظر عندنا . فلو أننا وقفنا عند فكرة الإيجاب وحدها لكان معنى هذا أننا انتهينا في تجربتنا عند حد لا نتخطاه . ولكن مثل فكرة السلب أى بروز التناقض ، هو الذى يمكننا من أن نخطو من دائرة الوعي الحسى إلى دائرة أوسع منها . فبالتناقض والتناقض وحده يتيقظ الوعي ويرتقى . واليقين الحسى إن هو إلا خامه تتشكل في ظواهر تزداد وضوحاً كلما تبسدت المتناقضات وبرزت الخلافات .

٥ — الإدراك

تبيننا أن اليقين الحسى لا يمكن أن ينقل إلى الحقيقة على إطلاقها . وإنما تتمثل قيمة هذا اليقين في الحفز إلى النظر ، وفي إثارة الأنا للتحليل والبحث . فاليقين الحسى لا يشكل موضوعاً حقيقياً بل هو بمثابة تمهيد لهذا الموضوع . وعلى هذا فهو أدنى مراتب المعرفة .

فهو يعرض على الموضوع في كفيات لا يستطيع أن يفسرها . والوعى الفلسفى يرى أن للموضوع الحقيقى الذى ينبغى النظر إليه حدين :

١ - الموضوع المدرك .

٢ - والذات المدركة .

فالوعى فى بحثه عن الحقيقة ينتقل بين الذات وبين الموضوع تارة هنا وطوراً هناك . ولا يمكن أن يتم الإدراك إلا بفضل الجمع بين النظر إلى الذات من جانب وبين النظر إلى الموضوع من جانب آخر . وحين تشير الذات إلى موضوع فإن هذا الموضوع يلوح لنا فى الحال واحداً ، مع أنه من جانب آخر - جانب الموضوع - ليس واحداً ، بل باقية من الكفيات . فمثلاً فص الملح واحد إذا نظرنا إليه من جانب الذات ، فإذا تأملنا فيه من جانب الموضوع لوجدنا أن ثمة كفيات تتساق فيهِ ، كالشكل المكعب والعنصر القلوى واللون ، وبفضل تساققها معاً وفى آن واحد يكتسب فص الملح موضوعيته . فموضوعيته على ذلك موضوعية مؤقتة مستمدة من اجتماع هذه الكفيات فى ملاسبات معينة .

وليس هذه الموضوعية مطلقة لأنها يمكن أن تشكل موضوعاً آخر ليس فصاً من الملح ، قد يكون قطعة من البلور . فالموضوع موجود إذن بفضل كفياته وقد لاحظنا بصدد اليقين الحسى أن وعينا قد استدل من الفردى (ج) إلى الجزئى (ب) إلى الكلى (أ) . وفى الإدراك يعكس الوضع فيه نبدأ من الكلى ، أى من الصورة الزمانية المكانية ، ومن قاعدة الكلى نسعى للوصول إلى الشئ أى إلى الفردى الذى يشغل مكاناً معيناً ولحظة محددة . وحينئذ نتمثل فى هذا الفردى مجموعة من الكفيات النوعية ، وهى التى تمثل الجزئى ، فأين هو الشئ إذن إذا كانت كفياته وخصائصه لا توجد فيه فحسب بل وتوجد فى غيره من الأشياء أيضاً ؟

فالشئ البسيط الواحد الذى يتميز من سائر الأشياء ليس إلا هذا الحيز الذى تتلاقى فيه الكفيات ، فالملاح ليس متبلوراً إلا فى نفس الحيز الذى يكون فيه قابلاً للذوبان موصلاً جيداً للحرارة وللمغناطيسية . ولكن هذا الشئ الواحد البسيط لم يتهياً لنا أبداً أن نراه ، فهو الجوهر الذى لا يمكن لنا إدراكه . وإنما يقتصر ادراكنا على الكفيات التى تتساق وتتلاقى فى مكان معين فتشكل الشئ المدرك . . فليس أمام وعينا إلا أن يركز الانتباه على الذات . فان الوعى يكتشف أن الشئ الذى نبذل جهدنا لإدراكه ، إنما هو نفسه ثمرة الوعى . نعم ، أن الشئ يمثل لحواسنا المختلفة من زوايا مختلفة ، من حيث اللون والشكل والاتصال الكهربائى والمغناطيسى ، ونحن نعتقد أنه شئ واحد ، وأنا نستطيع أن نميز فيه صفات مختلفة ، ولا يمكن لهذه الصفات فى وضعها القائم أن يكون لها سمة العموم ، وإنما هى كفيات مرتبطة بالاحساس الخاص الذى تنهض به الأنا ، فكأن هذه الكفيات تنتمى إلى الأنا .

فبدون الأنا لم يكن فى الوسع ادراك الكفيات مجتمعة وتمثل الشئ كموضوع واحد . وعلى ذلك فن الوهم القول بأن هذه الكفيات موجودة بالفعل فى الأشياء . فهذه الكفيات لا تعدو أن تكون ادراكات منتمية للأنا ، ويمكن للأنا بواسطتها أن تتمثل الأشياء . وهى ، من حيث هى كذلك ، متعددة متفاوتة متبددة ، والأنا هى التى تجمعها فى صعيد واحد ، فالفضل لها أولاً وآخرأ فى الإدراك .

وبناء على ما تقدم يمكننا أن نحلل كنه الشئ المائل أمامنا على النحو التالى :

١ - يوجد الشئ لذاته ككائن مستقل متميز .

٢ - ويوجد الشئ لغيره من حيث أنه لا يوجد

إلا للوعى .

وبلاحظ أن هذين الجانبين متناقضان ، فوجود الشئ لذاته متعارض مع وجوده لغيره . والحقيقة

منبثقة دائماً من هذا التعارض وهذا التناقض . فبالنسبة إلينا نلاحظ أن الموضوع المدرك هو ظاهرة بسيطة تماثل بساطتها المعرفة التي نجمعها منها . ومع ذلك فهذه الظاهرة هي التي تبين لنا أن الحقيقة الموضوعية الكامنة في العالم هي الفكر . فذلك الشيء الذي نملكه في قبضتنا ليس شيئاً منعزلاً عنا ، وإنما هو شيء منبثق منا من حيث أن كفاءاته وصفاته لا وجود لها فيه بل وجودها منا . فكان فكرة الشيء أو الموضوع ليست إلا فكرة الأنا منعكسة خارج ذاتنا . فالأنا حين تنعكس خارج الذات تغدو « لا أنا » . فكاننا بهذا قد نفينا الشيء كيقين حسي واحتفظنا بالفكر .

٦ - الفهم

وليس معنى انطباع الموضوع في مرحلة الإدراك انزواءه بعيداً عن الواقع ، بل لا بد للموضوع من أن يظهر من جديد وقد اكتسب واقعاً له صفات معقولة ، أسمى من تلك الصفات التي تبينها في مرحلة الإدراك ، وأعني بها الكيفيات الحسية .

فما هو هذا المعقول إذن ؟ وكيف يتأتى لهيجل أن يتخلص من المأزق الذي تورط فيه ، وهو تمثل الموضوع لذاته كشيء (يقين حسي) ثم تمثله لغيره ككيفيات (الإدراك) ؟ هل ثمة حقيقة كامنة ما برحت متمتعة علينا ، ولكننا نتوصل في الوصول إليها من آثارها ؟ لا بد أن هناك سبباً للوجود ، ويرى « هيجل » أن هذا السبب هو قوة أو طاقة تظهر وتختفي ثم تظهر من جديد فهل يمكن أن تكون هذه الطاقة جوهرًا كامناً وراء الظواهر ؟

إننا نرى الواقع من زاويتين :

١ - زاوية الظواهر ، فالواقع يشغل مكاناً تجتمع فيه صفات تحمل إليه الشكل واللون والمغناطيسية والكهرباء .

٢ - من زاوية الطاقة المتمثلة وراء هذه الظواهر كلها ، والتي لا ندرى لها كنهًا .

ولكننا لا نستطيع أن نسلم بوجود الواقع إلا إذا سلمنا بهذه الطاقة الكامنة المنتجة له . إن الواقع في نظر « هيجل » هو تلك الوحدة التأليفية التي تجمع بين الطاقة الكامنة المحركة وبين آثارها في كل شامل . هذا الكل الشامل هو الحقيقة . إننا لو تأملنا في مختلف الظواهر لرأينا دائماً قطبين في كل ظاهرة ، ومع كونهما متناقضين متناظرين فهما لازمان مع ذلك لتحقيق الظاهرة . فهناك في الكهرباء السالب والموجب وبالتقائهما تحدث الظاهرة الكهربائية . . . وحيثما نظرنا في الظواهر مادية وإنسانية ، في الطبيعة وفي التاريخ البشري ، رأينا هذا التأليف بين القطبين المتناظرين .

وعلى ذلك يمكننا أن نستخلص مع « هيجل » أمرين أساسيين :

١ - لو أننا تأملنا في الظواهر لرأينا مدى ما بينها من خلاف ندركه بالاحساس ، وأنواع الاختلاف هي التي تشكل المادة اللامتناهية لعالمنا .

٢ - ولو أننا نظرنا بعد هذا نظرة تأليفية لرأينا أن هذه الاختلافات العديدة تنحل دون أن تختفي وتذوب دون أن تضع مقوماتها في موجود كلي بسيط هو الطاقة الكامنة وراء هذا التعدد في الظواهر المتباينة المختلفة .

فإذا عسى « هيجل » أن يستخلص من هذا ؟ إن هناك عالماً حسيًا ! هذا أمر لا مرأى فيه . ولكن لا يمكننا أن نستمد معرفتنا بالاستغراق في هذا العالم والاستسلام له ، والرضوخ لمرحلة اليقين الحسي ، وهي مرحلة مقفرة . إذن لا بد أن نسمو على هذه المرحلة إلى مرحلة ما فوق الحس ، حيث « القانون » الذي يدير حركة الظواهر . وبفضل القوانين تنخرط الظواهر في نسق عام شامل .

والنظر إلى الظواهر على أنها تمضى طبقاً لقوانين هو فهم لها ، وهذا الفهم يشكل لنا تصوراً سليماً للواقع الذى نعيش فيه . فالفهم يجعلنا نملك منطقاً أسمى من اليقين الحسى ومن الإدراك . أما وقد نفذنا بالفهم إلى أعماق الظواهر فأننا لا نجد إلا الفكر . فالواقع ينطوى إذن على الفكر ، ولولا هذا لما كان فى الامكان أن نصل إلى لب الواقع بمجرد التسليم باليقين الحسى أو الإدراك .

٧ — الوعى بالذات

إن الواقع هو هذا النشاط الكلى الشامل الذى يمارسه الفكر . فالموضوع لذاته ما برح مفلتاً منا ، وليس معنا إلا الموضوع لغيره . ليس معنا إلا الأنا التى تواجه الموضوع ، وفى هذه الأنا ينبض الوعى بعد أن جال هذه الجولة من اليقين الحسى عبر الإدراك إلى الفهم . وقد اتضح لنا فى مرحلة الفهم أن الأمر أولاً وآخره يرجع إلى « الأنا » ، وأن التقاء الذات والموضوع على أكمل وجه إنما يكون فى الوعى من حيث هو . أن الأشياء التى ميزها لنا اليقين الحسى والإدراك والفهم تلوح لنا وكأنها انعكاس لفكرنا خارج الذات . فالمرحلة التى قطعناها من أجل المعرفة يمكن اعتبارها مراحل من أجل الوعى بالذات ، وليس فى استطاعتنا أن نعزل مرحلة منها عن سائرها .

والأنا هى التى لا تتغير ولا تتحول فى أية مرحلة من المراحل التى قطعناها . هى ذلك المحور الأصيل الذى يدور حوله كل نشاط ، هى تلك النقطة الارتكازية التى ينأى بها تحقيق الوحدة والشمول . والإنسان من حيث هو كائن حى فرد فهو خلاصة موجزة للحياة التى تنبض فى الكون . وهو منفصل عن الحياة فى

الظاهر متحد بها فى الأعماق فى آن واحد . والحياة لامتناهية ليس فى وسعنا أن نحيط بها بالفكر ، ولو كنا أحطنا بها فعلاً إحاطة كاملة لكان فى هذا فناؤنا . فان عدم إحاطتنا بهذا الكل اللامتناهى هى التى تحفزنا دائماً إلى التأمل الحصب .

إن المعرفة هى ذلك النشاط الدؤوب المتصل الذى يبذله الوعى دائماً أبداً من أجل الإحاطة بالحقيقة . وهنا فى ذروة الميئافيزيقا الهيجلية نجد كل شئ بين يدي الفكر . فالوعى هو منبع النشاط الفكرى المتجدد ، والحقيقة هى ذلك الكل اللامتناهى الذى نسعى دوماً للإحاطة به ، هى الحياة التى تترامى أطرافها وتفلت من كل تحديد .

٨ — التطور الحضارى

وينطلق « هيجل » من مجال المعرفة إلى مجال المجتمع الإنسانى ، فيبين لنا كيف أن الفكرة تحقق ذاتها فى ميدان المجتمع الإنسانى بطريقة أكمل من تحققها فى الميدان الطبيعى . ويتم لها ذلك خلال الاتحاد الوثيق بين الفكر فى نشاطه الدؤوب وبين الواقع ، ومسلته الأولى هنا هى أن العقل يحكم العالم ويحدد تطوره .

ويرد « هيجل » التاريخ إلى تطور الفكرة المطلقة ، ويستخلص من جماع الأحداث التاريخية العوامل الجوهرية التى تنم عن الخطوات التى يقطعها الفكر . ولا يعدو مجرى التاريخ أن يكون انعكاساً لحركة الفكر . وما دام « هيجل » قد رد التطور الحضارى إلى تطور الفكر فقد حكم التاريخ بأحكام المنطق ، أى منطق المتناقضات كما وضعنا ذلك من قبل . ومن ثم تغدو نظريته للتطور الحضارى ذات طابع أولى استنباطى ولا يكون التاريخ مجرد وصف للأحداث . ويحتفظ

« هيجل » من بين زحمة الوقائع العديدة ، وحشد الأحداث المتعاقبة بما يعبر في لحظة عن مرحلة من مراحل حركة الفكر . فالتتابع الواقعي للأحداث أمر لاحق لارتباطها المنطقي ، ونظام الأحداث في الزمان مرهون بنظامها في التسلسل المنطقي . في كنف هذه الصورة يستنبط « هيجل » الخطوط العامة للتطور الحضارى .

وفكرة « هيجل » عن التاريخ من حيث هو تطور منطقي مؤسسة على فكرته عن التقدم ، وهى فكرة عامة شائعة في الفلسفة . وهذه الفكرة عنده هى التعبير الايديولوجى عن نشأة البورجوازية ، وهى تبرر امتلاكها للسلطة كأمر مقرر في سياق التاريخ . وعلى هذا يشيد « هيجل » بجهاد البورجوازية ، وهى ليست بورجوازية ثورية كالبورجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر . ومن هنا نرى أن فكرة « هيجل » عن التقدم محصورة في نطاق حرصه على تبرير الواقع القائم ، وقوله إن تاريخ العالم هو الحكم الفيصل . فعنى هذا أن مراحل التطور التاريخى تبرر أهمية البورجوازية ، ومعناه أيضاً أنه ما دام العقل مرتبطاً بالواقع وما دام يحقق ذاته دائماً فيه ، فعلى الفيلسوف أن يحرص جهده في تسجيل عمل العقل والكشف عن مقاصده دون أن يلوذ بالتأمل في المستقبل^(١).

ويتحقق التقدم في التاريخ بمبدأ أول أو ذات عليا هى الفكر المطلق الذى يصبح على مراحل على بيئة بجوهره في العالم ، أعنى الحرية . هذا الوعى بالجوهر

(١) يلاحظ أن التناقض الأساسى في صميم فلسفة « هيجل » التاريخية هو التناقض بين الحركة الجدلية اللامتناهية للفكر التى تحدد التطور التاريخى ، وانتطاع هذه الحركة حين يحصر هيجل نظريته في تبرير ما هو قائم بالفعل ، كما هو الشأن في دفاعه عن الدولة البروسية حيث يختصها بقيمة مطلقة .

ينعكس على صفحة تطور الإنسانية ، التى تنطلق بدورها تدريجاً نحو الوعى بالحرية . وتتحقق الحرية في سياق الفترات العظيمة في ثنايا التاريخ ، فالحرية تصبح الحضارة الإنسانية بصبغتها النوعية وتطبعها بطابعها الخاص : فالإنسان يختلف عن الموجودات الأخرى من جباد ونبات وحيوان ، وهى الموجودات التى تتأثر تأثراً سلبياً أعمى ببيئتها . إن الإنسان موجود مفكر وهو من حيث هو كذلك ذات فعالة لها نشاطها الحر . وهذا النشاط الحر هو الذى يطبع التاريخ الإنسانى بطابعه .

وحين مزج « هيجل » تطور التاريخ بتطور الفكر جعل للتطور التاريخى ضرورة منطقية ، فغدت مراحل التطور الإنسانى معادلة لمراحل التطور الفكرى . وقد طرأت فكرة تطور الإنسانية على مراحل من قبل « هيجل » « لكانط » و « هرder »^(١) ولكنهما كانا ينظران إلى كل مرحلة على حدة وبذلك كانت نظريتهما شبه ثابتة ، بينما حاول « هيجل » أن يدرس التطور التاريخى لا في مراحل العديدة لبيان الطابع الجوهرى لهذه المراحل فحسب ، بل كان حريصاً أيضاً على أن يتعمق حركته لبيان العوامل العقلية التى تحدد الانتقال الجذلى من مرحلة إلى أخرى .

(١) ينظر « هرder » للطبيعة نظرة غائية ، فقد حددت كل مرحلة من مراحل التطور ، لتمهد الطريق للمرحلة التى تليها . بيد أن تدخل الإنسان يمسى هذه المراحل سراعاً ويصل بالتطور إلى قمته ، ذلك لأن الإنسان كائن عاقل أخلاق . فالقوى الفكرية الروحية هى التى ينادى بها التمجيد بالتطور وتحقيق التقدم .

ويصنف « كانط » التاريخ صنفين : تاريخاً خاصاً وهو الذى يبنى بتفاصيل الأحداث ، وتاريخاً عاماً يشكل التصور العقل العام الشامل لسير الإنسانية . ومن خلال هذا التصور ينفذ العقل إلى أعمق الأحداث ، ويستشف مضامينها الكامنة .

راجع في هذا ص ٨٩ - ٨٨ - ١٠٤ من :

R.G. Collingwood : The Idea of History, Oxford, 1956.

الاجتماعية السابقة عليها لا تعدو أن تكون وحشية وبربرية تنتمى بالأحرى إلى حياة الحيوان حيث يغيب الفكر . فالتاريخ يبدأ ببداية الدولة ، وتبرز الدولة للوجود حين ينظم الأفراد علاقاتهم تنظيمًا عقلياً .

ويتقرر تطور الدول بصراع متصل بين العقل وبين الطابع اللاعقل الذى يسود فى فترة ما النظام السياسى لمجتمع من المجتمعات . ويفضى هذا الصراع إلى انهيار الشكل القائم للدولة ، وقيام شكل أسمى . ويرى « هيجل » أن الهدف الأسمى للتطور يتمثل فى الدولة البروسية ، فهى نبت العقل ، وهى تجمع فى كل متكامل بين إرادة الأفراد والإرادة العامة ، فتتحد بذلك الحرية والسلطة ، ويرضى الناس على أن يكون المبدأ الأعلى للمجتمع لاحقاً للقانون . لقد تأسست هذه الدولة على احترام القانون ورعاية النظام ، وهى بعيدة عن السلطة العسفية ، وعن الديمقراطية الثورية على حد سواء ، فهذه الدولة هى أكمل تحقيق لروح العالم .

٩ — الأخلاقية الموضوعية (القانون والدولة)

ويرى « هيجل » أن القانون يعبر عن الإرادة العاقلة وهو يحقق ذاته تدريجياً كحرية . ويطرح « هيجل » جانباً وجهة النظر العقلية التى تعتبر القانون أمراً مطلقاً خارجاً عن دائرة التاريخ ، ومستمداً من مبادئ عامة خالدة تنطبق على جميع المجتمعات وتحكم التطور التاريخى . ذلك أن المذاهب العقلية قد تبادت فى تصور المجتمع تصوراً عقلياً بحثاً ، وفى النظر إلى الإنسان باعتباره فرداً لا من حيث كونه عنصراً اجتماعياً . ويترب على ذلك حملاً ربط القانون فى عجلة رغبات الأفراد وحاجياتهم ، بغض النظر عن الضرورات العليا للمجتمع والدولة .

فى هذا التطور يختص « هيجل » الأفراد بالأهمية بقدر ما يكون هؤلاء الأفراد أدوات لتحقيق أغراض أسمى ، وبقدر ما تتمثل فيهم معالم حقبة من حقب الفكر المطلق . إن دور أعظم الرجال من أمثال الأسكندر وقيصرون نابليون ، هو فى أنهم يعبرون تعبيراً لاشعورياً عن روح العالم . فهم إذ يقوضون النظام القائم يعملون على تشييد نظام جديد ، فيشكلون بهذا حلقات فى سلسلة التطور ، وبفضل هذه الانتفاضات والانقلابات يتم التقدم .

وتستبان معالم هذا التقدم فى مجموعة من الشعوب التاريخية العظيمة ، كل شعب منها يتولى فى لحظة من اللحظات التعبير عن روح العالم . والاحظة التى يحقق فيها شعب عظيم مهمته هى أيضاً لحظة اندحاره وتدهوره . ذلك لأنها تدع المجال لتقيضه ، أعنى مرحلة جديدة فى تطور روح العالم ، ويقع على عاتق شعب آخر مهمة تحقيق هذه المرحلة .

وفى العالم الشرقى ، وهو أول مرحلة من مراحل تحرير الفكر ، حيث نهض الجنس البشرى من الوحشية والبربرية ومضى نحو التعقل ، نلاحظ أن الحرية تتمثل فى إرادة الطاغية فهو وحده الحر . وفى العالم اليونانى الرومانى حيث ارتقى الفكر إلى مرتبة أسمى من الوعى الذاتى نجد أن الحرية تتمثل فى الأرستقراطية ، فهى وحدها الحرة . أما العالم الألمانى الذى انبث فيه المسيحية فقد وصل إلى تمام وعيه بذاته ، فتحققت الحرية للجنس البشرى كله .

وتمثل تطور الحرية فى التاريخ فى تطور أشكال الدولة . فالدولة تحقيق لروح العالم ، وروح العالم هو الذات الفعالة والعامل الحاسم فى التاريخ . و « هيجل » يرى أن التاريخ لا يخرج عن نطاق الدولة ، فالصور

ويسلم « هيجل » مع أنصار الرومانسية (وروسو في مقدمتهم) بضرورة ارتباط القانون بالواقع الاجتماعى واتصاله بالتطور الحضارى ، وأن يعد الفرد نفسه للانخراط فى سلك الجماعة بحيث يغدو تابعاً لها . ولكنه يأتى أن يكون القانون مستمداً من العادات والعرف الجارى ، كما يستنكر أن يكون فى تبعية الفرد للجماعة محض خضوع سلبى لسلطات الماضى وأنظمتها . إن خضوع الفرد خضوعاً تاماً كلياً لسلطة الدولة المطلقة هو المبدأ الأساسى لفلسفة القانون الهيجلية . ويتم انخراط الفرد فى سلك الجماعة فى دولة مثالية تختلف عن الدولة القائمة فى أنها ليست مرآة للمجتمع وليست أداة له ، هى بالأحرى نقيض له ، وهى تمثل فى مواجهته المصلحة العامة . والدولة هى المهدف النهائى للقانون . ويمثل تطور القانون ، شأنه شأن تطور التاريخ عملية مطردة من أجل صياغة الواقع صياغة عقلية من ثنايا تحقيق الحرية . وليست الحرية تعبيراً عن الإرادة الفردية ، وإنما هى رضى الفرد أن يكون تابعاً للمبادئ العامة للأخلاق الموضوعية ، والدولة هى المعبر الأكمل عن هذه الأخلاق الموضوعية .

وتصور الحرية مرتبط هنا بتصور الملكية . فمع أن الملكية تنطوى على إهدار المساواة بين المواطنين إلا أنها تكفل تحقيق المصلحة العامة . فإذا كانت العقود تفرض على الناس التزامات تجعلهم يقرون بملكية غيرهم من الناس ، فإن هذه العقود تتخطى مجال المنافع الفردية وتنفضى إلى قيام صورة جديدة من صور الأخلاقية ، هى الأخلاقية الموضوعية ، فتنشأ مرحلة أسمى من مراحل القانون ، وتشخص هذه الأخلاقية الموضوعية فى الأسرة والمجتمع والدولة .

ولا يأتى تطور الأخلاقية الموضوعية نتيجة للتطور

الطبيعى للجنس البشرى ، بل يحدده تطور الفكر ، كما هو الشأن فى الطبيعة وفى التاريخ . فبعد أن يخضع الفرد للأسرة والمجتمع ، وهما شكلان لم يكتملا بعد ، يتحرر منهما ويجد التعبير الكامل عن ذاته فى الدولة ، وحينئذ يتم له الوعى بذاته .

وكما ربط « هيجل » فى فلسفة التاريخ بين تطور تصور الحرية وتعاقب فترات التاريخ العظمى ، نراه يربط فى فلسفة القانون بين تطور الأخلاقية الموضوعية وتطور الاقتصاد السياسى . فالاقتصاد السياسى يقتصر دوره على تزويدنا بالمواد التى نستعين بها فى بنائنا التأملى الذى يهدف إلى تبرير قيام الدول على أساس من الأخلاق والقانون . والأسرة والمجتمع والدولة هى المراحل الثلاث المتعاقبة التى ينهض فيها الفرد من الأخلاقية الذاتية إلى الأخلاقية الموضوعية . وتتواءم الأهداف التى يحققها الفرد فى الأخلاقية الموضوعية مع حاجات الجماعة وأهدافها .

إن الإنسان لم يكن أبداً فرداً منعزلاً ، فهو يعيش مع أقرانه ويعتمد عليهم ، كما يعتمدون عليه . وعلى ذلك فلا معنى للنظر إليه معزولاً عن مجموعة النظم التى تشيع حاجاته ، والتى هى فى ذاتها تعبير عن الفكر فى العالم . وأقدم هذه النظم التى يكشف عنها التاريخ ، هو الأسرة . فالأسرة ترضى مطالب الإنسان الحسية وتحميه وترعاه بطريقة بدائية . والأسرة وحدة ، تنظر إليها بعض المجتمعات ، كالمجتمع الصينى مثلاً ، على أنها أشد واقعية من الأفراد الذين يؤلفونها . إن الأسرة وحدة تنطوى على فكرة أساسية هى ذلك الحب المتبادل ، ومن هذه الوحدة يبدأ « هيجل » تحليله للدولة .

والأسرة أعجز من أن تحقق للإنسان ، اشباعاً

ملائماً لمطالبه . وكلما نما الأطفال وترعرعوا تركوا دائرة الأسرة إلى دائرة أوسع . هذه الدائرة هي دائرة المجتمع . وهذا المجتمع هو النقيض الذى يواجه الموضوع الأصلي أى الأسرة . ويختلف المجتمع عن الأسرة التى ينظر إليها أفرادها على أنها أشد واقعية منهم ، إذ هو بمثابة مضيف يستضيف أفراداً مستقلين تربط بينهم روابط المنفعة الذاتية والالتزامات الاجتماعية . وبينما طابع الأسرة الأساسى المحبة ، نجد طابع المجتمع التنافس . وفى المجتمع تنشأ التجارة وتنهض الصناعة لارضاء حاجات الناس . وفى المجتمع ينتج الفرد لارضاء حاجاته وحاجات أسرته ، ويخدم فى نفس الوقت أقرانه . وبذلك يكون للمجتمع معنى عقلى ومغزى كلى . وتسبب فى هذا المجتمع القوانين وان لم تكن بالضرورة عادلة ، ويقوم جهاز الشرطة بحفظ الأمن ويكتسى المجتمع بذلك برداء الدولة . وباطراد نموه تنتشر الشركات والمؤسسات فيتعلم الناس ألا يفكروا فى مصالحهم بقدر ما يفكرون فى مصالح الكل الذى ينتمون إليه . فهذه المنظمات لا تثير الغريزة الاجتماعية الأصلية أعنى غريزة التنافس ، بل تنمى غريزة الدولة وهى غريزة التعاون . هنا يواجه الموضوع (الأسرة) نقيضه (المجتمع) ، ويتمخض عن هذا تأليف بين النقيضين يضم خيراً ما فى كل منهما . وهذا التأليف لا يذيب الأسرة أو المجتمع وإنما يضمنى عليهما التناغم والوحدة . هذا التأليف هو الدولة . فالدولة بهذا كائن أسمى يحقق رفاهية الأفراد وحريتهم ، ويربط مصالح الأسرة والمجتمع بأهداف عامة كلية شاملة . وليس معنى هذا طمس ذاتية كل من الأسرة والمجتمع ، فان التناقض قائم فى الأعماق ، والتناقض هو مناط الحيوية فى الحياة الإنسانية .

والدولة خصائص جوهرية . فالدولة إلهية ، فهى أسمى صورة لتحقيق الفكر فى تقدمه فى ثغايا المصهور . أو بعبارة أخرى هى تعبير عن روح العالم ، إن الدولة هى الفكرة الإلهية فى الأرض ، إنها بصمة الله على وجه الدنيا . فالدولة لا تنشأ عن عقد — كما ذهب إلى ذلك روسو — وإنما هى غاية فى ذاتها ، ولما كانت أسمى تعبير عن روح العالم ، فلا يمكن أن يتم تطور روحى فكرى خارج نطاقها ، كما لا يمكن أن يتم تطور طبيعى خارج نطاق الإنسان .

والفرد قادر على أن يعمل عملاً أنانياً دون ما تفكير فى الغير ، وثمانى يتبع غرائزه كالحوان . حين يسلك هذا المسلك يخرج عن دائرة الارتباط بالفكر ، فالفكر فيه نائم ، ولذلك يغدو عبداً للخطأ ومطية للرغبة . ولكنه حين يسعى للتوافق مع الفكر يعبر عن إرادته ، وبقدر نجاحه فى ذلك يكون فهمه لغايات الفكر البعيدة ، وبقدر تحقيقه لالتزامات الفكر السليمة يغدو حراً . فحرية الفرد ليست اختياراً مجرداً بل هى إرادة ما هو معقول ، ما يتسق مع الفكر . والدولة هى خير مرشد للفرد فهى التى تبين له أن إرادته تلزمه بأن يتبع العقل .

ثالثاً — نصوص مختارة من « ظاهريات الفكر »^(١)

فى الادراك : « إننى أدرك الشيء كواحد ، وعلى أن أجعل طابع « الواحد » ثابتاً له . وإذا حدث أثناء الادراك شيء مناقض لهذا لوجب على أن أفسره على أنه منتم لتفكيرى . والآن ، ثمة كيفيات متنوعة قائمة فى

(١) النصوص مأخوذة من ترجمة « بايل » الانجليزية ، وترجمة « هيبوليت » الفرنسية :

The Phenomenology of Mind, translated by J.B. Baillie, London, 1931.

La Phénoménologie de l'Eprit, traduction de Jean Hyppolite 2 vols., Paris, 1931-1941.

الادراك تبدو لى كىفیات للشىء ولكن الشىء « واحد » ونحن نكون فى أنفسنا على بيئة بأن هذه الكىفیات تعدد ، وأن الشىء لم يعد وحدة . فهذا الشىء هو فى الواقع أبيض فى نظرنا ، وله مذاق فى لساننا ، ومكعب فى لمسنا ، وهكذا . فتعدد هذه الجوانب لا يأتى من الشىء ولكن منا ، ونجد أن هذه الكىفیات كلا منها منفصل عن الآخر ، ذلك لأن الأعضاء التى تأتى بها متميزة فى ذاتها ، فالعين متميزة عن اللسان وهكذا . وبالتالي فنحن نمثابة الوسيط الكلى ، تكون عنده هذه العناصر منفصلة بعضها عن البعض موجود كل منها بذاته . ومن ثم فنحن حيث اعتبارنا لأنفسنا كوسيط تنتمى فيه الكىفیات إلى تفكيرنا ، نحتفظ بتجانس الشىء وحقيقته « كواحد » ونحافظ عليه .

(ص ١٦٩ - ١٧٠ ترجمة بايلي - ص ١٠٠)

ج ١ ترجمة هيبوليت .

العقل الملاحظ : « إن العقل كما ينبثق مباشرة فى شكل وعى يقينى بكونه الحقيقة كلها ، يتخذ الحقيقة فى معنى الوجود المباشر ، وكذلك يأخذ وحدة الأنا مع الوجود الموضوعى ، بمعنى الوحدة المباشرة ، وحدة لم يفصل العقل فيها بعد - ثم يوحد ثانية - لحظات الوجود والأنا ، أو بعبارة أخرى الوحدة التى لم يصل العقل بعد لفهما . فالعقل من ثم حين يظهر كوعى ملاحظ يستدير إلى الأشياء بفكرة أنه يأخذها كأشياء حسية مقابلة للأنا . ولكن عمله الفعلى يناقض هذه الفكرة . ذلك لأنه يعرف الأشياء ، فهو يحول طابعها الحسى إلى تصورات . أعنى إلى نوع من الوجود هو فى ذات الوقت أنا ، فهو يحول الفكر إلى فكر موجود ، أو الموجود إلى موجود مكون تكويناً فكرياً ، ويؤكد بذلك أن للأشياء حقيقة من حيث كونها مجرد تصورات » .

(ص ٢٨٢ ترجمة بايلي - ص ٢٠٥ ج ١ ترجمة

هيبوليت) .

العقل المقتن : « . . . وثمة أمر آخر مشهور مفاده :

« أحب لجارك ما تحب لنفسك » وهو موجه إلى أى فرد فى علاقته بفرد آخر ، وهو يؤكد هذا كقانون يجرى بين كل فرد وآخر ، أعنى علاقة أو شعوراً . إن الحب الفعل يستهدف محو الشر عن شخص واثان الخير له . ولكى نفعل ذلك علينا أن نميز ما هو الشر وما هو الخير المناسب لمواجهة هذا الشر ، وم تتألف بوجه عام سعادة الفرد . فينبغى أن نحبه بذكاء ، فالحب الغبى يجلب له سوء ، ربما أكثر مما تجلب له الكراهية . إن الفعل الطيب الحقيقى ، فى أغنى وأهم شكل له يتمثل فى العمل الكلى الذى تنهض به الدولة . وهو عمل لو قورن بعمل الفرد الجزئى لبدا هذا إلى جانبه عملاً تافها لا يكاد يستحق الحديث عنه .

« إن الجوهر الأخلاقى الصميم ليس له مضمون فعلى فى ذاته ، وإنما هو فحسب مقياس لتقرير ما إذا كان مضمون ما قادراً على أن يكون قانوناً أو لا . . . ما إذا لم يكن المضمون يناقض ذاته . فالعقل كمقتن لا يعدو كونه معياراً ، فبدلاً من أن يضع القوانين ينهض بفحص ما هو موضوع بالفعل » .

(ص ٤٤٣ - ٤٤٤ ترجمة بايلي - ص ٣٤٦ - ٤٨ ج ١ ترجمة هيبوليت) .

العدالة : « إن الكل هو توازن ثابت لجميع الأجزاء وكل جزء هو فكر فى لبه ، فكر لا يبحث عن إشباع فيما وراء ذاته ، ولكن لديه الإشباع من ذاته من حيث كونه فى حالة توازن مع الكل . هذا التوازن لا يمكن أن يعيش إلا إذا انخرطت فيه عدم المساواة ، فيختل وبالعدالة يعود سيرته الأولى . فالعدالة ليست مبدأ دخيلاً ، وهى ليست كذلك عملاً مشيناً يتمثل فى تبادل الحقد والغدر والجحود بطريقة غير معقولة تخضع

عليه لذاته . فهو يجد أن الفعل من حيث هو فعل فردى
ينبذ بالأحرى وي طرح جانباً ويستعاض عنه بالطاعة » .
(ص ٥٢٢ ترجمة بايلي - ص ٦٢ - ٦٣ ج ٢
ترجمة هيبوليت) .

« والنمط النبيل للوعى يجد ذاته إذن فى ارتباطه
بسلطة الدولة ، بمعنى أن هذه السلطة ليست ذاته بل
هى قبل كل شىء جوهر كلى ، يجد فيها الذهن تحقيقاً
لوجوده الجوهري ، ويكون على وعى بغرضها
ومضمونها المطلق . وإذا يرتبط الوعى ارتباطاً إيجابياً
بهذا الجوهر ، فإنه يقف موقفاً سلبياً من أغراضه
الخاصة ومن مضمونه الخاص ووجوده الفردى ،
ويعمد إلى طمسها . هذا النمط من الوعى هو بطولية
العمل ، هو الفضيلة التى تضحى بالوجود الفردى من
أجل الكلى ، وتفسح من ثم لهذا الكلى فى الوجود » .
(٥٢٦ ترجمة بايلي ٦٦ ج ٢ ترجمة هيبوليت) .

للاعتباط والصدفة ، تطبق القانون بنوع من الارتباط
غير المعقول ، دون أية فكرة ضابطة أو فعل ضابط
باقتراف الذنب أو اسقاطه ، دون أى وعى بما ينطوى
عليه ذلك . فعلى العكس من هذا ، وجود العدالة فى
القانون الإنسانى معناه العودة إلى الكل ، إلى الحياة الكلية
للمجتمع يجمع شمل العناصر التى تبددت بعيداً عن
توازن وتناغم الكل . . . بهذه الطريقة تكون العدالة هى
الإرادة الواعية بذاتها للكل .
(ص ٤٨٠ ترجمة بايلي - ص ٢٨ ج ٢ ترجمة
هيبوليت) .

الفرد والدولة : « الذهن الواعى بذاته ، لا شك
يجد فى سلطة الدولة حقيقته العارية البسيطة ، وبقائه .
ولكنه لا يجد فيها فرديته من حيث هى كذلك ، فهو
يجد وجوده الجوهري ، ولكنه لا يجد فيها ما يكون

